

פנינו הלכה

חידושי הלכה

מראשי רבני חבורות בישיבת מיר

גליון מספר 210

ראש השנה

תשפ"ג

- בדין שני אפוטרופסים שכתבו פרוזבול על חובות קטן** ♦ הרב אורי יצחקי
- המחזיר חוב אחר השביעית האם עליו לתת מעשר כספים** ♦ הרב חיים הלפרט
- ביאור ד' המשנ"ב בהפסק בין שברים לתרועה בתשר"ת** ♦ הרב אליסף פרלמן
- יצא מבהכ"נ קודם חזרת הש"ץ לענין התקיעות דמעומד** ♦ הרב זאב פראנק
- בדין המסופק אם אמר המלך הקדוש או אתה חוננתנו** ♦ הרב אברהם זנגר

הרב אורי יצחקי

בדין שני אפוטרופסים שכתבו פרוזבול על חובות קטן

והשתא לכאורה לפי הצד הראשון שגדר התקנה היה מסירת החובות לב"ד, בפשטות א"א למסור את אותם חובות לשני ב"ד, אבל לפי הצד השני שגדר התקנה אינה אלא מסירת מודעה והודעה בפניהם שהוא חפץ לגבות את חובותיו ובכך חלה עליו תקנת הלל לאפשר לו את גבייתם, לכאורה אין מניעה להודיע על כוונתו בשני ב"ד או יותר, ואדרבה יתכן שיש בזה מעליותא דטפי מיפרסמא מילתא.

ג. הנה בעל השכ"כ בביאור הצד השני של גדר התקנה נמשך אחר מ"ר בשבט הלוי ח"ד סימן קצ"ג שסמך יתדותיו בלשון המשנה בשביעית פ"י מ"ד - זהו גופו של פרוזבול, מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי, שאגבנו כל זמן שארצה, ע"כ, ובעיקר על לשון הרמב"ם בפיהמ"ש שם - מוסר אני לכם. אני מעיד אתכם על כך וכך, ע"כ, ובתוך התשובה שם כתב שכנראה דהר"ן בתשובה [סימן ע"ז] מפרש לשון הפרוזבול מוסרני לכם לא מסירת שטרות כפי רוב הראשונים אלא כפי הרמב"ם מוסרני לכם - אני מעיד אתכם על כך - שכל חוב שיש לי שאגבנו א"כ מסירת שטר חוב אינו נזכר כאן - וכן משמע מלשון הרמב"ם בספרו - שכ' בהלכה כ"ז מוסרני לכם שכל חוב שיש - וכ"ה בהלכה י"ח. משמע שמוסרני לכם הודעה שכל חוב שיש לי שאגבנו - משא"כ בנוסח שאר ראשונים מוסרני לכם כל חוב שיש לי - ובס' התרומות הנוסח - מוסרני לכם וכו' כל אותו חוב שיש לי אצל פלוני וזה דלא כרמב"ם הנ"ל, ע"כ.

הנה אם נקבל את דקדוק הלשון להכריע על גדר התקנה, לכאורה יהא מוכח דגם השו"ע ס"ל כהרמב"ם, דיעוין בשו"ע חו"מ סימן ס"ז סעיף י"ט: זה גופו של פרוזבול: מוסרני לכם פלוני ופלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, ע"כ, דקדק לכתוב שכל חוב, ולא כל חוב, ש"מ דס"ל דגדר התקנה הוא מסירת מודעה ולא מסירת החובות.

ד. אך יש לראות אם באמת קימ"ל להלכה כביאור זה, ומה שהביאני להסתפק בזה משום שלא ראיתי בשאר מחברים ומפרשים ופוסקים שנחתו לבאר את מחלוקת הראשונים ע"ד זו, ומשמע שלא עלתה כלל על דעתם שגדר התקנה בהודעה גרידא. גם מרן בעל שבט הלוי כתב שם דעת רוב הראשונים דלא כהרמב"ם, גם ראיתי בשו"ת דברי מלכיאל [חלק א' סימן צ"ד] (הובא בשכ"כ שם בהערה ד') שעמד על לשון "מוסרני", וכתב להוכיח מדברי כל הראשונים שהכוונה שמוסר לב"ד חובותיו כעין מסירת שטרות ולא בלשון הודעה, עיי"ש, וכתב שרק הרמב"ם בפיהמ"ש פ"י דשביעית פירש מוסרני. אני מעיד אתכם על כך וכך. ודבריו צ"ע דמה לשון הוא זה שמעיד אותם שרוצה לגבותם כ"ז שירצה. והעיקר כדעת שאר הראשונים שהכוונה שמוסר להם החוב. ואף שלשון שכל חוב דחוק. דהו"ל לומר כל חוב. אבל דחיק ומוקי אנפשיה וכן מורה לשון לכם ול"ק לפניכם. ואפשר לכוון גם בדעת הרמב"ם פירוש הנ"ל. עכ"ל.

א. נסתפקתי בחובות שנכתבו עליהם שני שטרות פרוזבול ע"י שני אנשים שיש להם כח בממון זה לכתוב פרוזבול, וכתבו כ"א לב"ד אחר, האם מבטל פרוזבול אחד את חברו או דילמא אין בזה חסרון, ואת"ל דמהני בדיעבד האם אריך למיעבד הכי לכתחלה.

הנה מה שהתעוררתי לספק זה הוא מחמת מה שהתחדש בימינו שהמדינה מפקידה כספים בחשבונות של קטנים [ולפי מה שביררתי ושמעתי יש בזה כמה אופנים ומסלולים חלוקים בגדרי החשבונות, אם בחשבונות בנק אם בביטוח לאומי, ואכמ"ל], ודנו הפוסקים בני זמננו אם השמיטה משמטת חובות אלו של הבנקים או ביטוח לאומי לילדים, ויש בזה שני צדדי פטור עיקריים; האחד אם ילדים קטנים מתחת גיל בר מצוה חייבים במצות שמיטת כספים, והשני את"ל דחייבים האם יש לדון את החובות הללו כמלוה לעשר שנים שלהלכה אין השמיטה משמטת, ושמעתי ממ"ר הגר"צ וובר שליט"א שהכריעו הפוסקים בני זמננו בשני הספיקות להחמיר שהשמיטה משמטת חובות אלו וממילא יש לסדר פרוזבול עבורם.

אך יש לדון באופן המעשי של עריכת הפרוזבול, כיון דאין הקטנים יכולים לעשות פרוזבול בעצמם, וגם לא לסדר שליחות ולא הרשאה, ושמעתי ממ"ר הגר"צ וובר שליט"א דיכול האב לכלול אותם בפרוזבול שהוא עושה מדין אפוטרופוס, (וצריך לציין בגוף השטר שמוסר גם את החובות של הבנים).

מעתי יש להסתפק איך הדין אם גם האב וגם האם (שגם לה יש דין אפוטרופוס על הילדים, ואכמ"ל) כתבו כ"א פרוזבול על אותם חובות של הקטן ומסרום לשני בתי דין נפרדים, ומשכח"ל בעיקר בגרושים ששניהם אפוטרופסים על הילדים, (וכן שייך ספק זה בשני גבאי גמ"ח [באופנים שכתבו הפוסקים שצריכים לסדר פרוזבול ומבואר אצלי בארוכה במק"א] וכתבו כ"א פרוזבול לב"ד אחר האחד שלא בידיעת השני או מחמת חילוקי דעות וכד', וכן שני שותפים שהלוו, וכל כיו"ב).

ב. הנה בהשקפה הראשונה היה נראה שתלוי בהבנת גדר תקנת פרוזבול, ויעוין בספר שכ"כ בפרק י"ב סעיף ב' שכתב שנחלקו רבותינו הראשונים בגדרה של תקנה זו, אם הכוונה היא שהמלוה מוסר את חובותיו לרשות בית הדין שהם יהיו הממונים על גביית החובות, או שאינה אלא מסירת מודעה והודעה בפניהם שהוא חפץ לגבות את חובותיו ובכך חלה עליו תקנת הלל לאפשר לו את גבייתם.

הנה לפ"ז לכאורה אין לנו צד להתיר עריכת פרוזבול בשני ב"ד על אותם החובות, ובפשוטו יבטל הפרוזבול האחד את חברו וכאילו לא עשה כלל.

ה. ואכתי הסתפקתי אולי יש צד להתיר סידור שני פרוזבול לשני ב"ד גם לפי דעת רוב הראשונים דגדר הפרוזבול הוא מסירת החובות ולא הודעה גרידא, דנראה שאע"פ שכתבו הראשונים שגדר התקנה הוא כמסירת החובות, אך נראה שאין זה אלא סמך לגדר שיש בו שורש ועיקר בגדרי הממון אבל באופן מעשי לא נמסרו החובות כלל, ועיקר מה שמועילה התקנה הוא משום הפקר ב"ד כמוש"כ רש"י, וכמוש"כ בשו"ת שבט הלוי [חלק ד' סימן קצ"ג] דכן נראה להלכה דלא קימ"ל כשיטת ס' התרומות [בשער מ"ה ח"א סי' י"ז] דבעינן שיהי' קרקע גם למלוה כדי שיקנה הב"ד החובות ע"ג קרקע וכ"כ בספר שכ"כ פרק כ' סעיפים ל"ז – מ"א, וכן נראה קצת ממה שמהני פרוזבול גם למלוה ע"פ כמוש"כ הרמ"א בסימן ס"ז סעיף י"ט, וא"כ נהי דשורש התקנה הוא במסירת חובות בפועל אשר לפ"ז לא שייכא מסירת אותו החוב לשני ב"ד, אך כיון דצורת התקנה בפועל אין בה מסירת החובות אלא מסירת כח וזכות לגבית החובות ע"י הב"ד, א"כ יתכן שגם לשיטה זו אין חסרון במסירת אותו החוב לשני ב"ד.

אך יש לצדד לאידך גיסא דאת"ל שאין כאן ממש הקנאת החובות לב"ד (עיי' בספר הנ"ל שם בסעיפים ג' ד), מ"מ כיון שגדר התקנה יסודו בהקנאת החובות, אם ימסור לשני ב"ד מיחזי קצת כחוכא ואיטלולא, וצ"ע.

ו. וכשתרתי בדברי הפוסקים בני זמננו ובספרי המלקטים, לא מצאתי דבר ברור בזה, אך כזה ראיתי בכמה ספרים וחיבורים הקפדה גדולה שאם בא לצאת יד"ח של שתי שיטות סותרות בהלכה ורוצה לצאת יד"ח שתי השיטות, וצריך לשם כך לסדר שני פרוזבול לשני ב"ד, שיקפיד לעשות תנאי בעריכת הפרוזבול.

הנה בספר שכ"כ בשביבי אש שלו בסימן י"ח, פלפל בארוכה בפלוגתת הפוסקים אם חייב לסדר פרוזבול דוקא בב"ד חשוב או גם בב"ד שאינו חשוב שבדור, ויש בכ"א קולא וחומרא, דעשיית פרוזבול בב"ד החשוב שבדור ודאי היא מעלה גדולה, אך לאידך גיסא ע"פ רוב יצטרך להקל בזה למסור את הפרוזבול שלא בפני הב"ד אלא בפני עדים, נכנס בזה לפלוגתא גדולה והוא נגד דעת כמה מגדולי הראשונים והפוסקים, והעצה בזה לעשות שני פרוזבול האחד לב"ד שלפניו והשני מסירת מודעה בפני עדים על מסירת החובות לב"ד הגדול, ובסו"ד באות כ"א הביא כן בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל ויבדלח"א הגר"מ שטרבוכ שליט"א (אלא שפלפל שם אם להקדים את הב"ד שלפניו או הב"ד הגדול עיי"ש), ובסו"ד באות כ"ב כתב שהדך המחוררת ביותר להני דרוצים להחמיר ולעשות פרוזבול בב"ד חשוב, שלאחר עריכת פרוזבול במקומם בפני הב"ד שבעירם ישלחו שליח שימסור את חובותיהם בשם לב"ד הגדול או שיכתבו מכתב לב"ד הגדול ובו יהא כתוב נוסח המסירה להם כולל התנאה מפורשת שאם ההלכה דורשת מסירה לב"ד הגדול אז תהיה המסירה ע"י השליח או המכתב, ולאחר שנמסרו החובות לב"ד הגדול ע"י השליח או המכתב והדיינים מכירים את כתב ידו יכתבו הדיינים שבב"ד הגדול נוסח פרוזבול עבור המלוה ויכתבו את זמן כתיבת המכתב וזמן מינוי השליח שעל ידה לא יושטמו חובותיו ובכך יוצאים יד כולם למהדרין מן המהדרין עכ"ל, הנה הקפיד בקפידא גמורה על התנאי, ומשמע ממנו שאם לא יעשה התנאי יהא חסרון גדול בחלות הפרוזבול, ואע"פ שלא ביאר הטעם נראה שהוא כמוש"כ.

וכן ראיתי בכתב עת "עלון המשפט" מאמר מהג' הרב יוסף פליישמן, שכתב בתוה"ד שיש מבני אשכנז הרוצים לחוש לדעת המחבר שצריך בית דין חשוב, ועושים פרוזבול בפני שלשה אנשים כשרים, ומתנים בלשון זה: אם אפשר מצד הדין למסור לבית דין שלא בפניהם, אני מוסר את כל החובות לבית דין פלוני (שהוא בית דין חשוב), ואתם עדים על זה, ואם אי אפשר למסור לבית דין שלא בפניהם, אני מוסר את כל החובות לבית דין זה (שהוא עומד לפניהם). ע"כ, וחזינו גם כאן שיש קפידא על התנאי. וכן שמעתי ממר"ר גר"צ וובר שליט"א שמרן הגריש"א זצ"ל כשעשה כמה פרוזבול הקפיד מאוד שכולם יהיו בתנאי.

ז. ולפי כל משנת"ב יש להקפיד בכל הנך שהזכרנו בתחילת הדברים שלא יעשו שני אנשים שני פרוזבול על אותם חובות לשני בתי דינים, כי יתכן שבזה מפקיעים את כח הפרוזבול. ויש בזה שני נידונים עיקריים, במקום שיש שני בעלים או שני אפוטרופסים על חובות ידועים שכוחם בממון שווה, חייבים לתאם האחד עם השני את כתיבת הפרוזבול, שהאחד יעשה בהסכמת השני, וכן גרוש עם

גרושתו צריך תאום על אופן עריכת הפרוזבול, והאופן השני שרוצה לצאת יד"ח שתי שיטות סותרות בהלכה [כגון ההיא דחייב עריכת פרוזבול בב"ד החשוב ע"י מסירת הדברים שלא בפני ב"ד או מסירת דברים ועריכת פרוזבול בפני ב"ד של הדיוטות] יקפיד מאוד לעשות תנאי בעריכת הפרוזבול השני שאינו נעשה אלא על הצד שהפרוזבול הראשון אינו תקף.

הרב חיים הלפרט

בדיני המחזיר חוב אחר השביעית

בד' הגר"ח"ק דצריך המלוה ליתן מעשר כספים

לאחרונה התפרסם מכתבו של מרן הגר"ח"ק זצ"ל [גליון אהלי שביעית 44] שנשאל אם מלוה שאמר ללוה משמט אני ואמר לו לזה אעפ"כ ובמתנה אני נותן לך [כמבואר בסוף שביעית ובגיטין ל"ז ע"ב], אם צריך המלוה להפריש מעשר כספים מהמעות שקיבל, והשיב הגר"ח"ק "לכאן צריך ליתן מעשר", וכ"כ במשנת הגר"ש עמ' קמ"ג.

בנידון רבותינו בגדר שמיטת כספים

והובא שם שהגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א דן דלפמש"כ באילת השחר בגיטין דף ל"ז ע"ב ובחידושי רבי נחום [אות צ"ב, קי"ד] דשמיטת כספים ל"ה הפקעת גוף החוב כמחילה, אלא רק השמטת כח תביעת החוב [גם לראשו' דהוי אפקעתא דמלכא], וכשפורע הלוח הוי פריעת חוב [כל' הר"ש פ"י מ"ח, ואכמ"ל בראיות], לפ"ז אין המלוה צריך להפריש מעשר כספים.

בד' המנ"ח דע"י שמיטה חל איסור גזל

והוסיף שם דאע"פ שמרן הגר"ח"ק זצ"ל כתב במכתב דלכאן צריך להפריש, הוא לשיטתו בדרך אמונה פ"ט סק"ה שפסק כהמנ"ח דמלוה שגובה חובו אחר השביעית שלא כדין מלבד שעובר בלאו דלא יגוש עובר גם על איסור גזל וצריך להחזיר המעות כדין השבת הגזילה [וכ"כ בחוט שני פ"ט סק"א], דמזה מוכח דס"ל דשמיטת כספים חל על גוף החוב, ולהכי ס"ל דצריך להפריש מעשר כספים.

ויל"ד בדבריו, דבאמת גם בחי' הגר"מ אות קי"ג שכתב דעצם החוב לא פקע, לא שלל את מש"כ המנ"ח, אלא כתב רק שיש לדון בדבריו, ומשמע דאף את"ל דגוף החוב לא פקע, אפשר דהוי גזל, דסו"ס גבה מעות שאינו זכאי לתובעם, דומיא דהלואה תו"ז שאע"פ שהחוב לא פקע, כתב התומים בסי' ס"ז סקט"ז דל"מ תפיסת המלוה משום דבחו"מ אינו זכאי לגבותו תו"ז. ולפ"ז אין הוכחה ממה שפסק הד"א כהמנ"ח, דסובר שהחוב פקע לגמרי דלא כרבותינו, אלא אפשר דאף אם גוף החוב לא פקע, אכתי הוי גזילה.

אי מעשר כספים תלוי בחו"מ או בממון חדש

אבל ממש"כ במכתב דלכאן צריך ליתן מעשר כספים, משמע דנקט דהשמיטה חלה על גוף החוב, דאת"ל דגוף החוב לא פקע, מ"ט צריך להפריש מעשר כספים מממון שקיבל בפרעון חובו, דלכאורה דין מעשר כספים לא תלוי בחו"מ, אלא תלוי במה שזוכה בממון חדש.

אך אולי י"ל דגם מעשר כספים לא תלוי במה שקיבל ממון חדש, אלא במה שקיבל ממון שלא היה עליו זכות בחו"מ, והיות ובחו"מ אין למלוה זכות לתבוע חובו, כל שקיבל חובו צריך ליתן מעשר כספים, דומיא דמש"כ במנ"ח דדין גזל תלוי בחו"מ ולא סגי במה שגוף החוב לא פקע. ומ"מ כ"ז חידוש, דלכאורה חייב מעשר כספים תלוי בקבלת ממון חדש.

מותר לקבל רק בתורת מתנה ולהכי צריך לעשר

ונ"ל ע"פ מה דאיתא בגיטין דף ל"ז ע"ב "כשהוא נותן לו, אל יאמר לו בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך", דמבואר מזה דאע"פ שגוף החוב לא פקע [למש"כ רבותינו], מ"מ ההיתר לפרוע הוא רק בתורת מתנה ולא בתורת גוביינא, ולפ"ז א"ש מה שנקט הגר"ח"ק שצריך ליתן מעשר כספים, דהוי קבלת ממון חדש, כיון דהיתר זכייתו אינה בתורת גוביינא אלא רק בתורת מתנה.

בד' האג"מ דמצוה על הלוח להחזיר

אלא דאכתי יל"ע, דהנה במשנה בסוף שביעית מבואר דהמחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו, ופירשו הראשונים דאיירי במחזיר חוב אחר השביעית אחרי שאמר המלוה משמט אני והלוח

מצוה תלי' בזכות לתבוע החוב, אבל במש"ר מבואר ד'הדר ה"ל מצוה כשאר פריעת חוב'.

שי רש"י דהמלוה כופה את הלוח להשיב

וראיה לחידוש המש"ר משיטת רש"י שם דרשאי המלוה לכפות את הלוח להחזיר החוב בתורת מתנה אחרי שאמר משמט אני, ואמנם הש"ע בסי' ס"ז פסק כהראשונים שיכול רק לסבבו בדברים עד שיחזיר לו [וכ"פ התומים באורים סק"א], אך הב"ח והש"ך כתבו דהמיקל כדעת רש"י הרי זה זרזי ונשכר, וכן פסק הפאת השלחן [בבית ישראל ס"ק ק"ח], ועי' בחי' הגר"נ ובאילת השחר שם שהוכיחו מרש"י הנ"ל דגוף החוב לא פקע, אלא דאכתי אינו מיישב איך יכול לכופו להחזיר, אחרי שחל שמיטה על זכות תביעתו, וע"כ דיש ממש חיוב על הלוח לפרוע החוב כמש"כ המש"ר.

ולפ"ז יש לתמוה על מה דנקט הגר"ח"ק דצריך ליתן מעשר כספים, הא קחזינא דיש בפרעון דין פריעת בע"ח מצוה, ומה שייך לחייבו במעשר כספים.

מצד המלוה הוי מתנה ומצד הלוח הוי מצוה

ונ"ל, דהנה בעיקר דברי רש"י והמש"ר צ"ע, דאחרי שאמר המלוה משמט אני, מה שייך לומר דיש על הלוח פריעת בע"ח מצוה. ובעיקר קשה, איך יכול המלוה לכפות את הלוח לומר 'אעפ"כ' אחרי שאמר משמט אני. עוד צ"ע מיניה וביה, דאם איכא פריעת בע"ח מצוה, מ"ט צריך הלוח לומר שנותן במתנה ולא בחובו.

ועכצ"ל דאיכא ב' דינים, יש דין מצד המלוה, ויש דין מצד הלוח, וי"ל שהדין שמיטה חל כלפי זכות תביעת המלוה, וכן מה שצריך המלוה לומר משמט אני הוא כדי שמצד המלוה תחול השמטה, אבל הלוח נשאר חייב כדן פריעת בע"ח מצוה.

אם יש מצוה לפרוע כשהמלוה לא תובע

ובקצוה"ח בסי' ק"ד סק"ב שחידש דמלוה שאינו תובע החוב, ליכא פריעת בע"ח מצוה על הלוח, אולם הנתבות סק"א פליג דעל הלוח איכא מצוה בכל גוונא, וכדבריו מוכח במש"ר מדכתב דאע"פ שאמר המלוה משמט אני יש מצוה על הלוח, ולפ"ז מבוארת שיטת רש"י שיכול המלוה לכפות את הלוח לומר 'אעפ"כ' ולהכריח את הלוח לקיים חיובו.

ומה שצריך הלוח ליתן בתורת מתנה ולא בתורת פרעון, הוא מדין המלוה, דאחרי שחל על המלוה דין השמטה, המלוה לא רשאי לקבל המעות בתורת גוביינא אלא רק בתורת מתנה.

ולפ"ז י"ל"ב מה שנקט הגר"ח"ק דצריך המלוה ליתן מעשר כספים, דהן אמנם מצד הלוח פריעת בע"ח מצוה, אבל הדין מעשר כספים תלי' בקבלת המלוה, והיות ומצד המלוה הוא בתורת מתנה, צריך ליתן מעשר כספים.

הנהגת הבא"ח לקיים מצות שמיטת כספים

ידוע שהבן איש חי בפרשת כי תבא כתב דראוי לאחר הפרזבול להלוות סכום מועט ולקבוע שזמן הפרעון יהיה קודם ר"ה, דאז מקיים המצוה דשמיטת כספים [הובא בד"א סקפ"ה]. וראוי לברר את האופן הראוי לקיום המצוה, דהנה להיראים שההשמטה חלה באמירת המלוה 'משמט אני', פשוט דצריך הלוח לבא לאחר ר"ה לפרוע ואז המלוה יאמר לו משמט אני, ורק בהכי מקיים המצוה. אבל יל"ד לשי' רוב דהוא אפקעתא דמלכא. ודין זה תלוי בפי' המשנה בשביעית והסוגיא בגיטין כפי שיתבאר להלן.

בד' המרדכי דרק כשמחזיר צ"ל משמט אני

וז"ל המרדכי בגיטין סי' ש"פ, "ולפי הענין נראה דשביעית הפקעתא דמלכא הוא אף על גב דלא אמר משמט אני וכו' שהשביעית משמטת מאיליה אף על פי שלא אמר משמט אני. אלא מצוה הוא דרמיא עליה [באמירה] דכתיב וזה דבר השמטה ומ"מ אם בא להחזיר במוצאי שביעית כלשון המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני כו' אבל אם לא בא להחזיר במוצאי שביעית כלשון המחזיר חוב בשביעית א"צ כלום דשמוט ועומד הוא וכו', אבל הדיבור אינו מעכב השמטה זכר לדבר נולד לו בכור בעדרו מצוה להקדישו אף על פי שכבר קדוש מאליו משעת לידה", ומבואר בדבריו דאת המצוה מקיים גם בלי אמירה, דשמוט ועומד, ורק כשמחזיר יאמר לו משמט אני. ולפ"ז המצוה מושלמת גם בלי שהלוח מגיע.

אמר אעפ"כ כמבואר במשנה ח', שע"ז כתוב במשנה ט' דהעושה כן רוח חכמים נוחה הימנו, ובתוס' בב"ב קמ"ט ע"א [וברמב"ן בקידושין י"ז ע"ב וברשב"א שם י"ח ע"א] מבואר דמי שאינו עושה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו, דהיינו שיש קפידא, ובאג"מ חו"מ ח"ב סט"ו הוכיח כן, "ומשמע דאם אינו מחזיר הוא עול מצדו, דהא בגיטין דף ל"ז ע"ב הקפיד רבה על אבא בר מרתא דלא אמר לו אף ע"פ כן, ואם הוא רק דבר טוב כשמחזיר החוב אבל לא מעשה עולה, לא היה לרבה להקפיד עליו. וכן ממה דאמר רבה שם ותלי ליה עד דאמר הכי, ואם לא היה עולה מצד הלוח איך אפשר להתיר להכותו שהוא לאו דלא יוסיף וכו', ולכן ברור שהוא מצוה על הלוח להחזיר וכשלא יחזיר הוא עובר על דעת חכמים". ולפ"ז יל"ע דאחרי שעושה הלוח כדן מ"ט צריך המלוה ליתן מעשר כספים.

בד' החו"ב דאין בזה שונא מתנות יחיה

וכעין זה מצינו בספר חידושים ובאורים בגיטין ל"ז ע"ב כתב "ונראה מזה דאף מדת חסידות ליכא שלא לקבל, ואף מי ששונא מתנות יש לו לקבל, וכדחזינן דרבה הקפיד על אבא בר מרטא שלא אמר לו אעפ"כ", ומבואר דהוכיח מהסוגיא שם דלית ביה תורת מתנה.

בד' החו"ב דאין המלוה צריך ליתן מעשר כספים

ואכן בספר הנ"ל כתב "ונראה דהלוח א"צ להפריש מעשר כספים [כשנוהג כן] מן החובות שהוא מחזיר לאחר שמיטה, דאע"ג דצריך שיאמר במתנה אני נותן כדאמר בסמוך, מ"מ כיון שכן ראוי לו לעשות, לא שייך לחשוב שהרויח את החובות, ואפשר דאף המלוה כשמקבל נמי אין לו לחשוב כמתנה שהרויח, לענין מעשר, דכיון שהלוח ראוי לו להחזיר אין לחשוב את החוב כאבוד". ומבואר דנקט דע"י דהלוח ראוי לו להחזיר, ליכא חיוב מעשר כספים, וצ"ע בדעת הגר"ח"ק דנקט בפשיטות שצריך המלוה ליתן מעשר כספים.

אם המוצא אבידה שא"ב סימן צריך ליתן מעשר

אכן הגר"ח"ק לשי' במש"כ בבה"ל פ"ה ממתנות עניים, "ולכא"ו נראה שהמוצא ממון שע"פ דין א"צ להחזיר ורוצה להחזיר לפניו משוה"ד אם בעל אבדה עשיר צריך המחזיר ליתן מעשר קודם וראי' מאאע"ה שהחזיר למלך סדום ומ"מ נתן מעשר קודם והרי גם שם הי' עליו מצוה להחזיר שלא יאמר אני העשרתי וגו' ויהי' חילול ה' כמ"ש רש"י וצ"ע", וכ"כ בספרו טעמא דקרא פר' לך לך, ומבואר דס"ל דכל ממון שזכה בו בדיני חו"מ אע"פ שיש מצוה שלא להחזיקו לעצמו, צריך לעשר ממנו מעשר כספים, ולשיטתו נקט כאן דאע"פ שהמלוה מקבל ממון שראוי לקבלו, מ"מ כיון דבחו"מ אינו יכול לתבעו, הוי כמי שזכה בממון חדש שצריך ליתן מעשר כספים.

[ועי' בנחל אליהו פר' לך לך להגאון רבי אליהו דיסקין שליט"א שתמה למרן הגר"ח"ק על ראייתו מאאע"ה, הא שאני השבת אבידה לפניו משורת הדין דהוא דין בהל' השבת אבידה להשיב לפניו משורת הדין, ואולי משום כך א"צ לעשר, משא"כ באאע"ה שהחזיר רק כדי שלא יאמר אני העשרתי את אברם', משום כך עישר, והגר"ח"ק השיב דאינו חילוק, ועי"ש שבאר את ראיית הגר"ח"ק].

ד' מש"ר דכדי שלא תנעול דלת יחזיר אחר שביעית

אלא דאכתי יל"ד דל"ד להשבת אבידה, דהן אמנם חזינא התם דאינו תלוי במה שראוי להחזיר, אלא תלוי רק בחו"מ, מ"מ פרעון אחר השביעית שאני מהשבת אבידה, דבפרעון אחר השביעית מצינו דאינו רק ראוי ליתן אלא מצוה ממש, דהנה בעיקר הך דינא הקשה המשנה ראשונה, "וצריך טעם נהי דלא עביד איסורא כדילפינן לעיל, מ"מ מאי מצוה איכא שרוח חכמים נוחה הימנו, ושמא כדי שלא ימנעו מלהלוות", ומבואר מדבריו דהוא תקנה כדי שלא ימנעו מלהלוות. וא"כ אפשר דבכה"ג אין דין לעשר. וצ"ל דמעשר כספים תלוי בעיקר דין הממון, ולהכי צריך ליתן מעשר כספים על אף שיש תקנה להחזיר החוב.

בד' המש"ר דהוא פריעת בע"ח מצוה

אולם יל"ד לפמש"כ המש"ר בתירוצו השני, "א"נ כיון שהקילה התורה שאם אמר אעפ"כ מותר מוכח מזה דעיקר מצות השמטת כספים אינה אלא שלא יגוש המלוה וכ"כ הרמב"ם בחבורו שאם אמר אעפ"כ יקבל שנאמר לא יגוש והרי לא נגש ע"כ וכשאין כאן נגישה הדר"ל מצוה כשאר פריעת חוב". והוא חידוש גדול דאע"פ שחל שמיטה על החוב, מ"מ אחרי שאין נגישה מצד המלוה 'הדר' ה"ל מצוה כשאר פריעת חוב', והוא חידוש נוסף על מה שאמרו רבותינו דגוף החוב לא פקע, דגם לדבריהם היה נראה דפריעת בע"ח

וכך מבואר באו"ח ח"ד סי' ק"ח כשחולק על היראים, "ולא נהירא מה שכתב שאין לזה יכול לעכב חובו אלא על פי מלוה עד שיאמר משמט אני אלא אפי' הוא תובעו בב"ד לפרוע ואומר איני משמט לא יחוש הלוה על דבריו מפני שהתורה השמיטתו", ומבואר דאפי' אומר איני משמט, התורה השמיטתו, וא"כ פשוט שא"צ הלוה לבא.

בד' ספר התרומות דיש על הלוה לבא לפרוע

אולם בספר התרומות שער מ"ה ס"ד כתב להוכיח מאבא בר מרטא בגיטין שם דחזינן דלא בא לקיים את הלפנים משורת הדין שהרי לא אמר אעפ"כ, ולא קיים את המבואר בפ"י מ"ט דהמחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו, והיינו כשאמר אעפ"כ, וכיון דלא אמר אעפ"כ, מדוע בכלל בא לפרוע לרבה, וכשרבה אמר לו משמט אני, עיכב את מעותיו, ולשם מה הגיע, אלא "למדנו מזה שכן ראוי לכל אדם לעשות שלא יפטר עצמו [ועד] שיחזיר החוב ויאמר לו המלוה משמט אני ואין לו לעכב מלהחזיר עד שישמע מפי חבירו משמט אני", ומבואר דאע"פ שהוא אפקעתא דמלכא, מ"מ צריך שהגברא יאמר משמט אני, ולפ"ז יל"ד בהנהגת הבן איש חי, דאינו מקיים את המצוה אלא אם יבא הלוה לפרוע ויאמר לו משמט אני.

בד' התרומות דבא"י או בזה"ז אין חייב הלוה

אולם באמת בספר התרומות שם תמה, "וא"ת א"ה על מה תנן המחזיר חוב לחבירו בשביעית דמשמע חזרה בדיעבד אבל אינו זקוק בתחלה להחזיר, יש לנו להשיב, משנתנו לא נשנית אלא בא"י אז בזמן שהיתה שביעית נוהגת דבר תורה, אבל בזמן הזה ובחוצה לארץ לא נלמוד אלא ממעשה דאבא בר מרתא שהוא דומה יפה לנדון שלפנינו", ולפ"ז פשוט שבא"י ליתא להאי דינא, דמה שמבואר בגמ' דיש חיוב על הלוה הוא רק בזמן הזה ובחוצה לארץ.

באור הגמ' בגיטין לשי' המרדכי והאו"ז

במרדכי ואו"ז המובא לעיל מבואר שקיום המצוה לא תליא באמירת המלוה משמט אני, ולפ"ז צ"ע מה יענו על קושית ספר התרומות מדוע הוצרך אבא בר מרטא לבא להשיב המעות, והא כיון דלא אמר אעפ"כ נמצא שלא קיים את רוח חכמים, ולשם מה הגיע.

ונ"ל ע"פ מה שכתב בציון ההלכה ס"ק שס"ו, "והעידו על מן ז"ל שהחזיר לא' חוב אחר שביעית ואמר משמט אני ונטל מרן המעות בחזרה ולא א"ל אעפ"כ כי הכיר בו שרצונו לקיים מצות שמיטת כספים", וגם על החזו"א תיקשי לשם מה הגיע, ועכ"ל דבא לקיים רוח חכמים אלא שבפועל לא אמר אעפ"כ כי הכיר בו וכו', ואולי לפ"ז יל"פ הגמ' דסברי הראשון ה"ל דאבא בר מרטא הגיע לקיים רצון חכמים, אלא שאחרי שהגיע הכיר שרצונו של רבה לקיים שמיטת כספים, ומ"מ אביי ראה באבא בר מרטא שעצוב, ולכך אמר לו לומר אעפ"כ. ולפ"ז עולה דיש ללוה לבא למלוה אחרי ר"ה כדי שרוח חכמים תהיה נוחה הימנו.

האם מדין רוח חכמים צריך הלוה לבא

אולם י"ל, דכל הענין לבא למלוה הוא רק אם מלכתחילה יש צד שהמלוה רוצה הפרעון, דאז עליו לבא לפרוע ולראות אם רוצה לקיים שמיטת כספים, ואינו צ"ל אעפ"כ או שעצוב, ויאמר אעפ"כ, אבל במה שתיקן הבא"ח, אנו סהדי דהמטרה היא לקיים המצוה, ולא שייכא דינא דמתנן דרוח חכמים נוחה הימנו.

הרב אליסף פרלמן

ביאור שיטת המשנ"ב בהפסק בין שברים לתרועה בתשר"ת

השגת החזו"א על פסק המשנ"ב

[א] כתב החזו"א או"ח סי' קלו' ומה מאד תמוהים דברי הגאון רימ"ה (שליט"א) [זללה"ה] במ"ב ס"ק יח' שפירש דברי השו"ע בנשימה אחת היינו דוקא בהפסק פחות מכדי נשימה, והלא זהו פירוש ב' נשימות שכתב השו"ע שלא יפסיק יותר מכדי נשימה כמבואר בשו"ע וזהו דעת רבנו תם כמו שפירשוהו המרדכי והג"א וכו' עכ"ל. ועיי'ש לעיל בדברי החזו"א דהביא דפירשו המרדכי והג"א את דברי ר"ת שלא יפסיק יותר מכדי נשימה.

[ב] והנה נביא את דברי המרדכי ר"ה רמז תש"כ וז"ל הג"ה והר"ר [*חזקיה] הגיה וז"ל וכו' ובפרק החליל אמרין אין בין

תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום ומסיק דלגמרי ולא כלום, א"כ היה צריך לעשות בנשימה אחת א"כ לרבנן נמי דמודו מיהא בשברים ותרועה דחדא מילתא היא צריך בנשימה אחת ולא נראה ורש"י פירש התם בסוכה ולא כלום שלא יפסיק אלא כדי נשימה ור"ל דבכדי נשימה מיהא מפסיקין אפילו לר' יהודה עכ"ל ופירש ר"ת דג' שברים בנשימה אחת כג' יבבות דמתני' דבמקום תרועה קיימי אבל שברים ותרועה דתקיעה שברים תרועה תקיעה לא מסתבר דגנוחי ויליל לא עבדי אינשי בנשימה אחת וכן פירש ראב"ה וראה מפרק החליל דאפילו רבנן לא פליגי עליה דר' יהודה אלא בתקיעה תרועה תקיעה אבל בתרועה גופא א"נ בשלשה שברים שהם במקום תרועה דאפשר נמי לקצרם ולעשותם בנשימה אחת מודו ליה ע"כ הגה"ה: עכ"ל המרדכי.

והנה הביא מתחילה את השיטות הסוברות דאין להפסיק בתשר"ת בין השברים לתרועה, וכתב דגם לשיטתם דילפינן מפרק החליל הרי שבכדי נשימה מפסיקים לפרש"י בסוכה שם, ואח"כ הביא את שיטת ר"ת דיש להפסיק בתשר"ת בין השברים לתרועה, ולא כתב מאומה בביאור שיטתו של ר"ת, ולא כתב דהוא הולך באותה שיטה שהזכיר מקודם דאין להפסיק ביניהם, ובפשיטות יש לבאר דאלו שתי שיטות ופליגי אהדדי, ולר"ת יש להפסיק בין השברים לתרועה בתשר"ת, ורק הג' שברים עצמם אין להפסיק.

וראית הראב"ה לדברי ר"ת מפרק החליל, היא ראייה לענין מה שכתב דבשברים עצמם אין להפסיק ונקט דגם רבנן מודו לר"י דבשברים אין להפסיק, ע"כ, והנה לשי' רש"י הרי גם לר"י מפסיקים מעט בכדי נשימה, וזה אינו נחשב הפסקה, וא"כ ר"ת שלא מצינו שחלק על רש"י, וכתב דבתשר"ת מפסיקים נתכוין לומר דמפסיקים יותר מכדי נשימה, שהרי בכדי נשימה מפסיקים גם בשברים, וא"כ זהו שפירש המשנ"ב דלר"ת הוי הפסקה יותר מכדי נשימה.

ומה שהביא החזו"א דגם הג' אשרי פ"א את דברי ר"ת דמיירי בהפסקה פחות מכדי נשימה, הנה הג' אשרי לא הזכיר כלל את שיטת ר"ת בדבריו, אלא הביא את דעת האומר דאין להפסיק כלל בין שברים לתרועה בתשר"ת וראיתם משיטת ר"י בפרק החליל, ודחה דבריהם מדברי רש"י דביאר דגם לר"י מפסיקים, ולא כתב כלל דזהו ביאור בשיטת ר"ת, ונראה דדבריו הם השיטה הראשונה שהביא מרדכי שכתב ממש את אותם הדברים, ואח"כ הביא המרדכי את דברי ר"ת ולא נזכר ביאור שיטתו, ונראה דאין לנו לומר מעצמנו דפליגי ר"ת על שיטת רש"י וא"כ לשיטת רבי יהודה מפסיקים מעט, ובתשר"ת שביאר ר"ת דמפסיקים יותר היינו ביותר מכדי נשימה, והג' אשרי לא הביאו לר"ת.

[ב] והנה כתב המגיד משנה פ"ג מהל' שופר ה"ג וממה שכתב (היינו הרמב"ם) 'ונמצא מנין התקיעות שלשים' נראה שהוא סובר שבסימן תשר"ת יכול הוא להפסיק בין השברים לתרועה רוצה לומר שאין חייב לעשות בנשימה אחת אלא יכול להפסיק ביניהם, אבל ודאי השברים בנשימה אחת חייב לעשותן שהרי תרועה אחת הן שלשתן ולא הוצרך רבינו ז"ל לבאר זה כיון שביאר שהן תרועה אחת. וכן דעת הרבה מן המפרשים ז"ל. אבל הרמב"ן ז"ל כתב דשברים ותרועה דתשר"ת כולן תרועה אחת הן דלמא גנוחי וילולי הוא תרועה הלכך אף על פי שמשונין בקולן אין לו להפסיק ביניהן ויש לחוש לדבריו. עכ"ל המ"מ.

והנה לא נתבאר בדבריו כמה הפסק אפשר לעשות לשיטתו בין השברים תרועה, אך לכאן יש להוכיח דמיירי בהפסק יותר מכדי נשימה, דהנה בגמ' בהחליל שם ביארה דיש מ"ד דמני כא' קולות ומ"ד דמני מח' קולות, ומבואר דלמ"ד דמני מח' קולות היינו משום דמכשיר בהפסק ומיירי אפי' בהפסק יותר מכדי נשימה, ולכאן יש ללמוד מכאן דמנין הקולות מוכיח על כך שאפשר לפסוק יותר מכדי נשימה, ואכן בחזו"א שם עמד על ראייה זו אלא דכתב דשפיר נקטו הפוסקים ל' לאשמועינן דצריך הפסק מעט והלכך נחשבים לב' קולות, עכ"ד, אכן לדברי המשנ"ב יש לבאר כפשוטו דהמנין מורה דשרי להפסיק גם ביותר מל' קולות, וכן הביא החזו"א דמורה לשון המ"מ וכן פירשו הב"י.

וכן יש לדקדק את לשון המ"מ דביאר דלהרמב"ם אין חייב לעשותם בנשימה אחת אבל השברים חייב לעשותם בנשימה אחת ולשון בנשימה אחת בפשוטו מורה דהפסק בכדי נשימה אינו מעכב, וזהו שכתב החזו"א דכן מורה לשון המ"מ, וכן כתב הריטב"א ר"ה לג: וז"ל אלא שהרמב"ם ז"ל שגג מאד בזה שאמר וכו' מנין התקיעות שלשים, והוא מונה סימן תשר"ת לד', ואינו אלא ג', כי מנין לנו לעשות ב' תרועות באמצע וכו' אלא ודאי קול תרועה אחת היא דאורחא דאינשי כד מיתרע ביה מילתא לגנוחי וילולי בזה אחר זה בנשימה אחת עכ"ל הנה בודאי ס"ל בדעת הרמב"ם דמפסיקים יותר מכדי נשימה וכפי שסיים דבריו דבעינן בנשימה אחת, ועל כרחק

דלהרמב"ם הוי הפסקה יותר מכדי נשימה.

דלהוי בלא הפסקה כלל.

והנה בשיטת הר"ן כתב החזו"א דמלשון הר"ן משמע דמה שפוסל הרמב"ן מצריך הר"ת לכתחילה, ולפי"ז כתב מאחר דלמדנו מהמרדכי והג"א דעת ר"ת בהפסקה הוא בכדי נשימה א"כ לרמב"ן גם זה פסול וצריך שלא יהא הפסקה כלל, וכך היא גם דעת הר"ן, והשיג בזה על הב"י שכתב לא כן אלא מהני לר"ת הפסק יותר מכדי נשימה. אכן לפי המבואר לעיל דאין מקור מדברי המרדכי והג"א לומר בשיטת ר"ת דבעינן בכדי נשימה, א"כ מבואר שפיר דברי הב"י דס"ל בדעת ר"ת דמפסיק יותר מכדי נשימה, וממילא י"ל דהרמב"ן פסול רק יותר מכדי נשימה, וממילא דגם הר"ן לא הצריך שלא יהא הפסק כלל.

והנפק"מ איך ללמוד את שיטת הרמב"ם היא גם נפק"מ איך ללמוד את שיטת הרמב"ן שהביא שם הרמ"מ, דהנה הרמב"ן כתב דאין להפסיק בין השברים לתרועה, אבל לא נתפרש אם כונתו דאין להפסיק כלל או דמודה לשי' רש"י דבכדי נשימה לא חשיב הפסק, והנה אם נאמר כדברי החזו"א דס"ל בדעת הרמ"מ בשיטת הרמב"ם דהתיר הפסק בכדי נשימה א"כ להרמב"ן אין להתיר אפי' בכדי נשימה, אך לשי' הב"י בדברי הרמ"מ דלהרמב"ם מותר אפי' ביותר מכדי נשימה א"כ אפשר דהרמב"ן דמחמיר שלא להפסיק היינו ביותר מכדי נשימה אבל בכדי נשימה שרי.

השגת החזו"א על דברי התרומת הדשן

[ג] והחזו"א שם כתב וז"ל ועוד דהמ"מ הצריך לחוש לחומרא ומשמע דבזה יוצא גם דעת המקילין ואם לא יפסיק כלל הלא בזה דעת ר"ת שצריך להפסיק, וע"כ זהו דעת הר"מ שמונה ל' קולות, אלא ע"כ דעת הרמ"מ כמו שפירשם ב"י, וכונתו להחמיר שלא להפסיק כדי נשימה, ולפי"ז למעשה אין נ"מ פלוגתת הפוסקים אלא יפסיק פחות מכדי נשימה ויוצא ידי כולם, עכ"ל.

והנה הרמ"מ לא הזכיר את שי' ר"ת, אך אפשר דשיטת הרמב"ם היא כשיטת ר"ת, וכמו דלהרמב"ם מותר להפסיק יותר מכדי נשימה, וכשר גם באינו מפסיק, הכי נמי לר"ת, אלא דלפי"ז אפשר דכשר גם באינו מפסיק כלל, ומה שמונה ל' קולות הוא משום דאפשר נמי להפסיק, וצ"ב לפי"ז מה שהוכיח החזו"א דאם לא יפסיק כלל הרי לא יצא ידי ר"ת, ולכא' הרי כמו שהתיר ר"ת להפסיק מעבר לכדי נשימה כדרך גנוחי וילולי, ומ"מ יכול נמי להפסיק בפחות, הכי נמי י"ל דכשר גם באינו מפסיק, דלא כתב ר"ת דבריו לעיכובא, ומה ההוכחה דבעינן הפסק מעט לר"ת.

ועפ"י הנ"ל כתב החזו"א וז"ל ודברי תרוה"ד ס"י קמב' תמוהים בזה שכתב כדברי ב"י, וא"כ למה הצריך לשנות ולעשות על הסדרים בב' נשימות, וע"כ כונתו להפסיק ביניהם יותר מכדי נשימה ולא מצינו כן בשום פוסק וכו' עכ"ל, והנה לפי המבואר לעיל דמרדכי והג"א אשרי לא ביארו כלל את שי' ר"ת, וגם הרמ"מ לא הזכיר כלל את שי' ר"ת אלא את שי' הרמב"ם, והנה ר"ת ביאר את שיטתו מאחר שכך הוא דרך הגנוחי וילולי שמפסיקים ביניהם, א"כ כתב התרוה"ד דלביאור זה אין ראיה שאפשר לשנות מהפסק זה שהרי זהו דרך וצורת השי"ת כדרך הגנוחי וילולי והוא לעיכובא, וכן הביא הב"י את דעתו שזהו לעיכובא, וכיון דלא מצינו מי שביאר את שי' ר"ת מקודם לכן, לכא' אין תמיהה על התרוה"ד בדבר שלא נמצא בפוסקים לפניו לא לכאן ולא לכאן.

והנה כתב התרומת הדשן שם וז"ל ר"ת כתב שברים ותרועה אין לעשותם בנשימה אחת דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי, וכן כתב במרדכי והג"א באשירי בשם מהר"ם, דאין לעשותם בנשימה אחת עכ"ל הנה לפנינו ליכא דברים בשם מהר"ם, וגם אי נימא דעכ"פ המכוון הוא לאותם הדברים שלפנינו, הרי אי אפשר לומר דכונתו להשוות את שיטת ר"ת לדבריהם שהרי הם הביאו ראיה מהגמ' לשיטתם, ור"ת דקדק לבאר דדינא דשברים ותרועה דתשר"ת חלוק הוא מדינא דשברים, וביאר רב"ה דדינא דשברים נלמד מהגמ' נמצא לא נתכוננו לשיטת ר"ת, וצ"ל דלא צירפם התרומת הדשן אלא לענין דתרוויהו פליגי על הרא"ש שהביא מיד לאחר מכן דאין מפסיקים כלל, אבל לשיטתם מפסיקים עכ"פ בכדי נשימה כשי' רש"י, ולר"ת מפסיקים גם יותר מכדי נשימה.

[ד] כתב החזו"א שדעת הרא"ש והרמב"ן והריטב"א והר"ן שוין הן שאין להפסיק כלל, עכ"ד. והנה בשי' הרא"ש בודאי מוכח כן דאין מפסיקין כלל בין השברים לתרועה, וכן הביאו הב"י, וכן הם שיטות החולקים על ר"ת המובאות במרדכי ובהג"א אשרי אך המרדכי כתב על דבריהם 'ולא נראה' והג"א כתב 'ולא נהירא', ונראה בב"י שדעתם נוטה לפסוק דמפסיק מעט, וכן שי' רש"י בודאי דמפסיקין קצת.

ובשיטת הריטב"א, הנה כתב הריטב"א ר"ה דף לג: וז"ל וכיון שכן צריך שלא להפסיק ביניהן כלל אלא לעשותן בנשימה אחת, וגדולה מזו אמרו שם דלר' יהודה דאמר תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא אין מפסיקין ביניהן כלל ואין ביניהן ולא כלום ואף על פי שקולותיהן משונין כש"כ שהוא הדין בתרועה לבדו לדין לרבי אבהו שעושה תרועה של תורה משברים ותרועה כיון ששניהם קול תרועה אחת ולתרועה אחת עולין, וכו' אלא ודאי קול תרועה אחת היא דאורחא דאיניש כד מיתרע ביה מילתא לגנוחי וילולי בזה אחר זה בנשימה אחת. עכ"ל הנה נראה בדבריו מחד גיסא דלמד מדברי רבי יהודה דאין מפסיקין כלל אפי' בכדי נשימה, אך פתח דיש לעשותם בנשימה אחת, והיינו דאפשר שיהא הפסק בכדי נשימה, וכן סיים בזה שיהא בנשימה אחת, ונראה מכך דלא פסיקא ליה

הרב זאב פראנק

יצא מבהכ"נ קודם חזרת הש"ץ דמוסף לענין התקיעות דמעומד

מעשה במי שהיה מוכרח ליצא מבהכ"נ לאיזה צורך גדול אחר תפילת לחש של מוסף ר"ה וקודם חזרת הש"ץ, והפסיד לאונסו את שמיעת חזרת התפילה וברכות מלכויות זכרונות ושופרות והתקיעות שעליהן, ועכשיו אי אפשר לו לשמוע התקיעות דמעומד אלא ביחיד ומתוקע קטן. ויש לברר הדין, בין לענין החיוב - אם מחוייב בשמיעת התקיעות דמעומד, ובין לענין הקיום - את"ל שחייב בהן, אם יוכל ליצא ידי חובתו ביחיד ומתוקע קטן.

תפילת הציבור בלחש אם מחייבת בתקיעות דמעומד

דהנה ק"ל בש"ע (תקצ"ב ס"ב) שיחיד אינו מפסיק לתקוע בברכות, ואפילו יש לו מי שיתקע לו, ופירש הטעם במ"ב (סק"ו) שלא תיקנו לתקוע על הסדר אלא בציבור. ומקורו בהש"ס (ר"ה ל"ד ב') שלא אמרו לשמוע על סדר הברכות אלא בחבר עיר ולא ביחיד. ונחלקו הפוסקים בפירושא דחבר עיר, אם היינו דוקא חזרת הש"ץ או גם תפילת הציבור בלחש חשיבא חבר עיר. ולדינא נקט החזו"א (קל"ז סק"ג) שגם תפילת הציבור בלחש בכלל חבר עיר, וציבור שהתפללו מוסף בלחש, ומאיזה טעם אי אפשר להם להוריד ש"ץ, כבר נתחייבו בתקיעות דמעומד, ויתקעו אחר תפילתם, וזה למש"כ החזו"א לעיל מינה (סק"ב) לחדש עפ"ד הרמ"א, שאם גמרו כל הברכות דמלכויות זכרונות ושופרות, ורק אח"כ תקעו למעומד, אין הסדר מעכב, ונתקיים דין התקיעה על סדר הברכות. אבל בשם מרן הגר"ז מובא (סטנסיל' אות מ"ח, מועדים וזמנים ח"א סי' ח'), דמי שלא שמע מן הש"ץ את חזרת התפילה כולה מתחילה ועד סוף, לא חשיבא שמיעת התקיעות דידיה שהיא על סדר הברכות, אבל כיון שלא נצטרף להש"ץ, שוב דינו כיחיד ולא נתחייב כלל בתקיעות, הרי דפסיקא ליה להגר"ז, דחבר עיר אינו אלא חזרת התפילה שע"י הש"ץ.

דין חבר עיר אם הוא תנאי רק בחיוב או גם בקיום

ונחזור לניד"ד, במי שהתפלל עם הציבור בלחש ונאנס מלשמוע חזרת הש"ץ כולה עם התקיעות דמעומד, שלדעת הגר"ז אמנם לא שייך בקיום מצות התקיעה על סדר הברכות, אבל מ"מ גם לא ביטלה, דכיון שלא נצטרף להש"ץ בחזרתו יחיד הוא, ותקנת התקיעה על הסדר אינה אלא בחבר עיר. ואילו לדעת החזו"א שפיר חשיב חבר עיר מכח תפילת הציבור בלחש, וכן נתחייב בתקיעות דמעומד, ומאידיך לכא' גם ישנו בקיום המצוה ע"י שישמע עכשיו התקיעות.

אלא שבזה יל"ע היטב, דשמא הדין חבר עיר אינו רק תנאי בחיוב, שרק ציבור נתחייבו בתקנת התקיעות דמעומד ולא יחיד, אלא גם תנאי בקיום מצות התקיעה, שמצות התקיעות דמעומד בעיא חבר עיר בשעת התקיעות, ושמא דוקא לגבי ציבור שהתפללו בלחש ואי אפשר להם להוריד ש"ץ, הוא שכתב החזו"א שיתקעו אחר תפילתם וכנ"ל, ומשום דהווי חבר עיר גם בשעת התקיעות, אבל ביחיד שנפרד מן הציבור אחר שנתחייב בתקיעות מכח מה שהתפלל עימהם בלחש, שמא לא יוכל לקיים התקנה ביחיד, שגם עצם קיום מצות התקיעות דמעומד בעי חבר עיר.

ויש לדון להוכיח מתו"ד החזו"א (סק"ה), שכתב בכגון שהתחיל הש"ץ חזרתו בעשרה ויצאו מקצתן, דנראה שיש לו דין חבר עיר לתקוע על סדר הברכות, ולכא' תפ"ל מצד תפילת הלחש שכתב החזו"א (סק"ג) שגם היא חשיבא חבר עיר, אפילו אין כאן חזרת התפילה כלל, אבל אם נאמר שהדין חבר עיר נצרך גם לשעת קיום

וגם אחר שיצא ידי חובתו מדאורייתא בדברים בעלמא, מחוייב ועומד לקיים המצוה כתקנת חכמים על הכוס.

אבל הרמב"ן במלחמות (עמ' ל"ב ד"ה אמר, ל"ג ד"ה ואני) כתב, שבתקיעות דמיושב יוצאים יד"ח מצות התקיעה לגמרי גם מדרבנן, ותקנת התקיעות דמעומד משום חובת הברכות, כדי להעלות זכרונינו לטובה בתפילתנו, כמו שתוקעים בתעניות ובשעת מלחמה, ול"כ בחידושי הריטב"א (ט"ז ב', ל"ד א') שהתקיעות שעל סדר הברכות אין באות לחובת מצות שופר, אלא לחובת תפילה בציבור להעלות תפילה בתרועה כענין שעושין בתעניות.

ומעתה לשיטת הרמב"ן והריטב"א, שהתקיעות דמעומד מצוה בפנ"ע היא, ולא שייכא כלל במצות שופר דר"ה, א"כ מסתבר שקטן שהגיע לחינוך יוכל להוציא בהם גם למי שעוד לא שמע התקיעות דמיושב, ומחוייב במצות שופר דאורייתא, ולא דמי לקידוש שאין הקטן מוציא למי שעוד לא יצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, דהתם חדא מצוה היא - קידוש היום, וכשבא לצאת ידי חובת המצוה מקטן, מחוייב בה מן התורה, אבל הכא שתי מצוות חלוקות הן - שופר דר"ה ושופר דברכות, והתקיעה לחובת הברכות לעולם מצוה דרבנן היא, ושפיר יוכל ליצא בה בשמיעה מקטן.

לדינא קי"ל דתקיעות דמעומד משום שופר דר"ה

והנה לדינא לא קי"ל כהרמב"ן והריטב"א, אלא כשיטת התוס' ודעימיה, דאדרבה התקיעות שעל סדר הברכות הם עיקר, וכמו שנתבאר דתקנת חכמים לקיים מצות שופר דר"ה על סדר הברכות, והוא עפ"מ"כ החזו"א (קל"ז סק"ד) דלהאוסרים לשוח בין תקיעות דמיושב לדמעומד מחמת הפסד ברכת השופר, משמע שיש בתקיעות דמעומד מצות שופר דר"ה, ודלא כהריטב"א, [וכ"ה להדיא בחידושי הריטב"א ל"ד א', שלפי דרכו אין לדמות שח בין מיושב למעומד לשח בין תפילה לתפילה, יעוי"ש באורך], וא"כ ממה דפסק בש"ע (תקצ"ב ס"ג) שלא ישיח בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, ופירש הטעם במ"ב (סק"ח) דהברכה שמברך קודם התקיעות קאי ג"כ על תקיעות דמעומד, ש"מ דאנן קי"ל דתקיעות דמעומד נמי משום מצות שופר דר"ה, ואכן כ"ה להדיא במ"ב (תק"צ סק"ה) דבכל גווני שצריך לחזור ולתקוע, גם בתקיעות דמעומד צריך לחזור, דהם עיקר, והוא ממג"א (סקי"ב).

מסקנת הדברים

[א] נחלקו הראשונים ביסוד תקנת התקיעות דמעומד, אם היא משום שופר דר"ה או משום חובת הברכות דמזו"ש, ולדינא קי"ל שגם התקיעות דמעומד משום שופר דר"ה, והם שעל סדר הברכות עיקר התקיעות. [ב] לא חייבו בתקיעות דמעומד אלא בציבור, להחזו"א היינו אפילו ציבור המתפללים בלחש, ולהגר"ז דוקא חזרת הש"ץ. [ג] ולדעת החזו"א יש לעיין, אם הדין חבר עיר הוא רק בחיוב או גם בקיום, ונפקא מינה למי שהתפלל בציבור ונתחייב בתקיעות דמעומד, אם יוכל לקיים המצוה ביחיד. [ד] גדול לכאו' יכול ליצא בתקיעות דמעומד מתוקע קטן, ואם גם הקטן כבר יצא במיושב, לכאו' תליא בדין קטן שהתפלל אם מוציא בקידוש לגדול שהתפלל. [ה] קודם שיצא במיושב, לא יוכל להקדים וליצא ידי חובת התקיעות דמעומד מקטן, אם לא כשיטת הרמב"ן והריטב"א דתקיעות דמעומד תקנה בפנ"ע היא.

הרב אברהם זנגר

מסופק במוצאי ראש השנה אם אמר

המלך הקדוש או אתה חוננתנו

הוי עובדא באחד הנוהג לעשות לעצמו סימן כשיש הזכרות מיוחדות בתפלה כדי שיהיה בטוח שלא שכח את ההזכרה, והוא ע"י שעושה קיפול בדף שבסידור שלפניו, כגון בר"ח כשאומר יעלה ויבא הוא עושה קיפול בדף כדי שלא יסתפק אח"כ אם אמר יערי, וכן בעש"ת כשאומר המלך הקדוש עושה קיפול כדי שיזכור ע"יז שאמר כהוגן, וכן בכל מוצ"ש עושה קיפול כשאומר אתה חוננתנו, וכשיש ב' הזכרות הוא עושה קיפול בב' דפים בסידור. והנה אירע במוצאי ר"ה שהבחין בסוף התפלה כי רק דף אחד מקופל ולא שנים, ומתוך כך הבין ששכח להזכיר המלך הקדוש או אתה חוננתנו ואינו יודע איזה מהם שכח להזכיר, דאם שכח המלך הקדוש עליו לחזור לראש אבל אם שכח אתה חוננתנו אינו חוזר, ושאל האם עליו לחזור ולהתפלל מספק.

מצות התקיעות לק"מ, שהרי אחר שיצאו מקצתן אין כאן ציבור בשעת התקיעות, ואפ"ה אהני לן מה שהתחיל בעשרה להיחשב תקיעה בציבור.

אם קטן מוציא גדול בתקיעות דמעומד

ונבוא בס"ד לברר הדין, אם יוכל ליצא ידי חובת התקיעות דמעומד בשמיעתם מקטן, דהנה קי"ל (תקפ"ט ס"ב) דקטן לאו בר חיובא להוציא גדולים ידי חובתם, והיינו אפילו הגיע לחינוך שמחוייב בדבר מדרבנן [כמבואר ממ"ב סק"ב], והיינו טעמא דתקיעת שופר מצוה דאורייתא היא, ודרבנן לגבי דאורייתא אינו מחוייב בדבר מיקרי, אמנם כל זה בתקיעות דמיושב, אבל במעומד שכבר יצאו ידי חובתם מן התורה [כמש"כ המ"ב תקצ"ב סק"ג], מסתבר דאתי קטן שהגיע לחינוך דרבנן ומפיק בתקיעות דמעומד דרבנן, ומצינו דכוותה במ"ב (רע"א סק"ב) לענין קידוש, שקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא בקידוש לגדול שכבר התפלל ויצא ידי חובת קידוש דאו'.

ואכן בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סי' קע"ג) נשאל בכגון שהבעל תוקע נחלש מלתקוע על סדר הברכות, והעמידו תחתיו בן י"ג שלא ידוע אם הביא סימנים, וכתב דלכ"ע כבר יצאו הציבור ידי חובתם מדאורייתא בתקיעות דמיושב, וכלפי חובת התקיעה דרבנן שפיר יצאו מאותו קטן.

אך לא איתפרש להדיא בתשובת השו"מ דאפילו קטן ודאי שאינו בן י"ג מוציא בתקיעות דמעומד, ובאלף המגן (על המטה אפרים, תקפ"ט סק"ז) שהביאו כתב להדיא דדוקא בן י"ג, ומשום דלענין מילי דרבנן סמכינן אחזקה שכבר הביא סימנים, הא קטן ודאי אינו מוציא בתקיעות דמעומד. ושמא טעמא משום שגם הקטן כבר יצא ידי חובת התקיעות דמיושב, וה"ל תרי דרבנן דלא מפיק חד דרבנן, [ודכוותה בקידוש אם גם הקטן כבר התפלל, יעוי"ש בשעה"צ סק"ב פלוגתת הדרך החיים והחיי אדם].

ובכגון שעוד לא יצא ידי חובת התקיעות דמיושב, ומזומן לו עכשיו רק תוקע קטן שהגיע לחינוך, ורוצה ליצא עכ"פ המצוה דרבנן של תקיעות דמעומד על סדר הברכות, ואח"כ ישמע התקיעות מגדול לצאת המצוה דאורייתא, לכאו' יש ללמדו מהמבואר במ"ב (שם) לענין קידוש, דכל שלא התפלל אין הקטן מוציא, ולא יוכל לומר אצא עכשיו ידי חובת קידוש על הכוס דרבנן מן הקטן, והמצות קידוש דאורייתא אקיים אח"כ בתפילה.

ובביאורו י"ל, דכיון שתקנת חכמים לקיים המצות קידוש על הכוס, אין בידו לעשות קידוש דרבנן בלחוד, שהרי חכמים לא חידשו מצות קידוש באפי נפשה, רק ציוו על אופן קיום מצות קידוש של תורה, ואמנם מי שהתפלל יצא ידי חובת קידוש דאו', ואכתיו מחוייב לקדש על הכוס מדרבנן, היינו דמדרבנן דיינינן ליה כמחוייב ועומד במצות קידוש של תורה, אבל להיפך להקדים הקידוש דרבנן באופן שאינו יכול לצאת ידי קידוש דאורייתא, הא לא אמרינן, והוא הדין והוא הטעם במצות התקיעות דמעומד, שחכמים ציוו על אופן קיום מצות התקיעות של תורה, שיהו על סדר ברכות מזו"ש, ואינה תקנה בפנ"ע, ולא יוכל לקיים המצוה דרבנן בלחוד באופן שאינו מועיל למצות התקיעה דאורייתא.

[ויש לציין בזה לספיקו של המנחת חינוך (מצוה ל"א אות י"א) לענין קידוש, להך גיסא דמצוות דרבנן לא בעו כוונה, בכגון שקידש במקום סעודה בלא כוונה, ושוב קידש בכוונה שלא במקום סעודה, אי נימא דקידוש דרבנן נפיק בקידוש קמא, ודאו' בקידוש תניינא, או שלא יוכל ליצא הקידוש דרבנן קודם שיצא יד"ח מן התורה].

התקיעות דמעומד למצות שופר או חובת הברכות

אמנם לכאו' הדבר תלוי באשלי רברבי, דהנה נחלקו רבותינו הראשונים ביסוד מצות התקיעות דמעומד, שהתוס' בפסחים (קט"ו א' ד"ה מתקיף) כתבו בתו"ד, שהתקיעות שבעמידה הם עיקר ונעשית על סדר ברכות, וכ"כ הר"ן (עמוד ח' ד"ה למה) ובעל המאור (עמוד ל"ד ד"ה ודאתאן) שהתקיעות שעל סדר הברכות הן עיקר, ונראין כשל תורה כדאיתא אמר הקב"ה אמרו לפני ברה"מ מזו"ש וכו' ובמה בשופר, [וא"ש עם מש"כ בעה"מ לעיל מינה (עמוד ל"ב) שהתקיעות דמיושב מנהג דורות האחרונים הוא, ועיקר ברכת השופר הם ברכות מזו"ש גופייהו על התקיעות דמעומד].

וביאורו לכאו', שתקנת חכמים היא על אופן קיום המצות שופר של תורה וכנ"ל, שיקיים המצוה על סדר ברכות מזו"ש, וכן מובא בשם מרן הגר"ז (סטנסיל שם) ע"פ לשון הרמב"ם, ואמנם אנו שמקדימים לתקוע במיושב, כבר יצאנו ידי חובת המצוה דאורייתא, מ"מ מדרבנן חשיב מחוייב ועומד עד שיקיים מצות התקיעה כתיקונה על סדר הברכות. והוא דומיא ממש לתקנת הקידוש על הכוס, שהיא על אופן קיום מצות הקידוש של תורה,

חזקה על כל אחד בפנ"ע, ואין הספק נולד מכח קיבוץ המקרים שאירעו לכמה אנשים, על כן אין לנו לדון על כל המקרים כאחד אלא על כל אחד בפנ"ע, והאריך שם החזו"א לחדש דאפי' אם יש רוב ע"י קיבוץ המקרים יתכן שאין בכוחו להכריע את הספק הפרטי של כל אחד ואחד, כיון שאי"ז רוב טבעי כי אם רוב מקרי, ואכמ"ל.]

והנה מי שמסופק אם הזכיר המלך הקדוש חוזר ומתפלל כמבואר בשו"ע (סי' תקפ"ב ס"א) מפני שחזקה שאמר הקל הקדוש כהרגלו בכל השנה מחמת שיגרא דלישנא, וא"כ גם בניד"ד י"ל כן.

מסופק אם התפלל מתוך הסיוד

והנה מי שיודע בוודאות שאם מתפלל מתוך הסיוד איננו טועה, אלא שמסופק אם התפלל מתוך הסיוד, נראה פשוט דאין להכריע מכח החזקה דשיגרא דלישנא נקט, דהא אין חזקה שלא התפלל מתוך הסיוד, ואם התפלל מתוך הסיוד הרי הוא יודע בודאי שאינו טועה, ונמצא דהוי ספק, וספק תפלה לקולא, וכ"כ מו"ר הגר"א גנחובסקי זצ"ל בכמה אופנים דומים (בר אלמוגים עמ' ת"א ד"ה ויש לדחות), וכע"ז כתב בא"א מבוטשאטש (סימן תקפ"ב ס"א) דאפשר דהחזקה היא רק כשברור לו שלא נזכר להדיא לומר, והספק הוא רק אם אמר לפי תומו, אבל אם הוא מסופק שמא נזכר להדיא לומר לא שייך חזקה להכריע ספק זה, וכ"כ בספר ימי הרחמים (מהדו' תש"פ עמ' ע"ז) בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל ובספר מראה דבר (ח"ג סי' ט) בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל והאריך בזה.

וא"כ י"ל דה"ה בניד"ד, כיון שהוא יודע בוודאות שעשה קיפול בדף מחמת שאמר הזכרה, אלא שהוא מסופק אם קיפל את הדף בהמלך הקדוש או באתה חוננתנו, והלא אין חזקה שלא קיפל את הדף בהמלך הקדוש, וא"כ הספק בעינו עומד.

אך פשוט דזה אינו, דהחזקה שלא אמר המלך הקדוש תכריע שלא קיפל אז את הדף, דהא קיפול הדף הוא תולדת האמירה, ואין לו ספק שמא קיפל אז את הדף אלא רק משום הספק שמא אמר המלך הקדוש, משא"כ בספק אם התפלל מתוך הסיוד, הרי זה ספק בפני עצמו, ואם התפלל מתוך הסיוד זהו גופא סיבה שלא יטעה, ואין כאן שום חזקה להכריע שלא התפלל מתוך הסיוד, ופשוט.

אם חזקת הרגל הלשון מכריעה במקום שודאי עשה נגד החזקה והספק הוא רק היכן

אך מה שיש לדון בזה הוא, דכיון שגם לגבי אמירת אתה חוננתנו יש חזקה שלא אמר משום דשיגרא דלישנא נקט, נמצא דבע"כ יש לנו הוכחה ע"י קיפול הדף שעשה נגד החזקה באחת מב' הזכרות אלו, וא"כ י"ל דבטלה החזקה ואינה יכולה להכריע על הזכרת המלך הקדוש בפנ"ע, אלא הוי ספק השקול איזו הזכרה אמר נגד החזקה.

זוכר שאמר 'המלך' ומסופק אם 'המלך הקדוש' או 'המלך המשפט'

ומו"ר הגר"א גנחובסקי זצ"ל דן בספק דומה, במי שזוכר בעש"ת לאחר התפלה שאמר 'המלך' אבל אינו זוכר אם אמר 'המלך הקדוש' או 'המלך המשפט', האם יש להכריע מכח החזקה שלא אמר המלך הקדוש, או דלא שייך להכריע מכח החזקה הואיל ובע"כ אמר פ"א 'המלך' נגד החזקה, וכע"ז דן בספר בר אלמוגים (עמ' ת"ד) במי שזוכר שהזכיר המלך הקדוש אך מסופק אם הזכיר בשמו"ע שהתפלל היום או בשמו"ע שהתפלל אתמול.

אשה שבעלה היה בתוך קבוצת גוססים ולא ידוע אם מת או הבריא

והאריך בזה מו"ר (שם ובעמ' תת"ד), ותמצית הדברים דיש מקום לדמות ניד"ד לדברי החזו"א, דהנה אשה שבעלה היה גוסס ולא ידוע אח"כ מה אירע בגורלו, נקטינן דמותרת להנשא לפי שרוב גוססים למיתה, ומדברי החזו"א (אבה"ע סי' ל"א סק"ו) עולה דאף אם היו שם ב' אנשים גוססים ונודע לנו שאחד מהם מת והשני הבריא ולא ידוע מי מהם מת ומי הבריא, ובאה לפנינו אשה של אחד מהם, גם בכה"ג הרי היא מותרת להינשא משום דרוב גוססים למיתה. ולכאן קשה שהרי הא קמן דאחד מהשנים הבריא נגד תכונת הרוב והספק שלפנינו הוא אם זה שהבריא הוא בעלה, וא"כ איך נכריע ע"פ הרוב. ומוכח מזה דנקט החזו"א דאף כשיש לפנינו מאורע שהוא נגד תכונת הרוב, לא נסתהר כח הרוב להכריע על המקרה הפרטי שאנו דנים עליו. וא"כ ה"ה בניד"ד יש להכריע מכח החזקה שלא אמר המלך הקדוש אע"פ שיש לפנינו מאורע שהוא נגד החזקה, ואנו מסופקים שמא מאורע זה הוא אמירת המלך הקדוש.

[וכן מבואר בחזו"א (שם סק"ה) דאם היו ב' ספינות בים ואחת נטבעה ובעלה של אשה פלונית היה באחד מן הספינות הרי הוא בחזקת חיים, ולא אמרינן דנסתהר כח החזקה אע"ג דהא קמן דאנשי אחד מן הספינות מתו אע"פ שהיה לכולם חזקת חיים. וע"ש עוד הרבה אופנים בחזו"א, ויסוד הדבר הוא דכיון שיש ספק והכרעת רוב או

כשרה וטריפה שהתערבו אם אפשר להתיר מדין רוב בהמות אינן טריפות

מאיך גיסא מצאנו בחזו"א (נגעים סי' ה' סק"כ ד"ה תנו) להיפך, דאם יש לפנינו ב' בהמות, ומצאנו ריאה נקובה של אחת מהן ואין אנו יודעים של מי היא (ונמצא שאחת כשרה ואחת טריפה), א"א להכשיר כל אחת מהן בפנ"ע מדין רוב (דרוב בהמות אינן טריפות), מאחר ואין כאן ספק על כל אחת בפנ"ע, אלא הספק נולד מחמת התערובת, והרוב אינו יכול להכריע ספק זה ע"ש. וצ"ע מאי שנא מדברי החזו"א הנ"ל לענין רוב גוססים, ועי' בבר אלמוגים שם מש"כ לחלק, ועפ"ז הסיק דניד"ד דומה לתערובת טריפה וכשרה דהספק נולד מכח התערובת ואין כאן הכרעת רוב או חזקה, וע"ש עוד בארוכה.

ושוב מצאתי שדן ממש בצירור דידן בשו"ת חמדת אפרים (שנת תר"מ סי' י"ג) וז"ל; 'נשאלתי בעש"ת באחד שהתפלל ודרכו לעשות סימנים באמרו המלך הקדוש והמשפט, ואחר ברכת השיבה נסתפק אם אמר המלך המשפט וראה כי אין לו רק סימן אחד ומסופק אם הסימן הוא על המלך הקדוש או על המלך המשפט וכו'. [ונראה דכיון דהא דחוזר אם מסופק אם אמר המלך הקדוש משום דחזקה דלא אמר ולא הוי בכלל ספק, וממילא בניד"ד דדרכו לעשות סימנים והספק הוא על איזהו מהם עשה הסימן שוב הוי כספק התפלל וכו' עכ"ל.]

ויש להוסיף בניד"ד, דבלא"ה מסתבר יותר לתלות שאמר המלך הקדוש ולא אתה חוננתנו, כי יומא קגרים, ובימים הקדושים הללו מסתבר דיהיב דעתיה טפי על הזכרת המלך הקדוש, ועוד דכיון דהמלך הקדוש מעכב ואילו אתה חוננתנו אינו מעכב מסתברא דאדם יהיב דעתיה טפי על הזכרה המעכבת מהזכרה שאינה מעכבת, ועוד דאילו היה שוכח המלך הקדוש ומקפל את הדף באתה חוננתנו יתכן מאד שהיה שואל את עצמו למה אין כבר דף אחד מקופל מחמת הזכרת המלך הקדוש, והיה נזכר ע"ז שלא אמר המלך הקדוש, ואם כי אין בכל אחת מן הסברות הנ"ל כדי להכריע לבדה, מ"מ בהצטרף כולם ודאי יש להורות שלא יחזור להתפלל.

נתנמנם בשמו"ע ואינו יודע היכן אוחז

אך אם הבחין בזה באמצע שמו"ע ומסתפק אם אמר המלך הקדוש או אתה חוננתנו, באנו לנידון הידוע בנתנמנם ואינו יודע היכן אוחז אם חוזר להיכן שודאי אמר עד שם או להיכן שודאי לא אמר משם ואילך, ויתכן דלגבי הזכרת המלך הקדוש כו"ע מודו דספיקו להקל גם באמצע שמו"ע כי אף אם לא הזכיר המלך הקדוש שם תפלה עלה, והרחבנו בזה בספר בירורי ברכות (בהערות לקונטרס חידושי הגר"א גנחובסקי סי' ח') ע"ש, אך לא ברירא להלכה, ועי' ספר שיח מרדכי (סי' ו' סופ"ג) ובר אלמוגים (עמ' נ"א ועמ' ת"א) ואכמ"ל.

דברי המאירי בטעם ריבוי ההוספות שהנהיגו חז"ל בתפלת עשרת ימי תשובה

נסיים במילתא חדתא שכתב המאירי בחיבור התשובה (משיב נפש מאמר ב' פ"ב) בביאור הטעם שתקנו והנהיגו חז"ל להוסיף הזכרות רבות בתפלת עש"ת (המלך הקדוש, המלך המשפט, זכרנו לחיים ומי כמוך וכו'), וביאר שעיקר המטרה אינה לשם תפלה ובקשה, כי אם לשם התעוררות הלב ע"י אמירת הזכרות אלו שאין מורגלים בהם ובפרט שמוזכר בהם ענין החיים והמוות המרעיד כל לב!

[עיקרי דבריו באו לבאר הטעם שהנהיגו הגאונים להוסיף בעש"ת בקשות גם בברכות הראשונות אע"פ שג' ברכות ראשונות נתקנו על שבחו של מקום ולא לשאלת צרכים כמבואר בגמ' (ברכות לד.), וביאר המאירי בזה"ל; 'מפני שטבע האדם מתעורר על כל חידוש, אם התחדשות זמן אם התחדשות נוסח דברים, יותר ממה שאינו מתעורר לדברים המורגלים, ומזה היה בראוי בזה הזמן שצריך האדם להתעורר בו תכלית התעוררותו, שיתחדשו בכל הברכות דברים מעוררים הטבע, מלבד ברכת העבודה שלא נתחדש בה דבר מצד שהיא תפלה על זמן עתיד, ר"ל בנין ירושלים, לא יפול בה תפלה על ענין היום, ועל זה הדרך תקנו בתוספות אלו נוסח מעורר מאד בענין זכירת החיים באמרו זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים וכתבנו בספר חיים טובים, וכתוב לחיים וכו' לסיבת היות האדם נרעד על זכירת המות יותר ממה שאינו נרעד על שום דבר' עכ"ל.]